

## روش در معرفت شناسی ابن سینا

شیخ الرئيس ابوعلی ابن سینا به طور علی الاطلاق شیخ فلاسفة مسلمان و درخشان ترین چهره در تاریخ تفکر فلسفی - علمی مشرق زمین است. این فرزانه ایرانی که در بخشهای مربوط به ماوراء الطبیعه، معرفت شناسی و منطق ادامه دهنده سنت ارسطویی شرقی، و در وجود شناسی نماینده تفکر نو افلاطونی ست، به لحاظ ارزشهای فکری برجسته اش عموماً و قابلیت های علمی اش در عرصه روش و معرفت شناسی خصوصاً، به عنوان نمونه ای پایدار برای همه دورانهای تاریخی فرهنگ بشری باقی خواهد ماند. چنین موقع استواری به ظاهر مؤید این نکته است که فرزانه ای با چنین مقامی اینک در بحث و جدلهای مختلف مربوط به فلسفه فاقد نکته ناگفته ای ست و هر آنچه در حق او و اندیشه اش بوده گفته آمده است و دفتر حرف و سخن در باب او بسته شده است. اما پژوهشهای چند دهه اخیر کاشف از این واقعیت است که مطلب جز این است و هنوز با وجود تعدد پژوهشهای فلسفی - تاریخی توسط ابن سیناشناسان بزرگ غرب و شرق نکات ناگفته و مسائل ناگشوده ای در ارتباط با دقایق مهمی از اندیشه او وجود دارد که باید در معرض تحقیقات جدی قرار داده شود. من در این نوشته کوشیده ام تا به اجمال یکی از جنبه های اساسی اندیشه او، یعنی معرفت شناسی اش را مورد رسیدگی قرار دهم و هم خویش را در این کار بر سر روش تحصیل دانش بدان گونه که ابن سینا به آن قائل است متمرکز سازم.

### ۲

اندیشه ابن سینا در چهارچوب سنت معرفت شناسی یونانی که آموزه «عناصر» امیدیکس، ریاضیات فیثاغورث، آموزه مثل افلاطون و فلسفه ارسطو به ویژه منطق او مبین آن اند بارور گردید. اگرچه عناصری از فلسفه نو افلاطونی نیز در بخشهایی از علم وجود

شناسی و جهان شناسی او نفوذ کرده است، مع الوصف بدنه کلی معرفت شناسی او، علی الاصول از چهار میراثی که بر شمردم متأثر است. وجه غالب و جالبی که معرفت شناسی ابن سینا و ساخت روشی او را متمایز می سازد، عینی گرایی و درست تر شالوده های ماتریالیستی مستتر در آن است. با وجود آن که فلسفه یونان- رومی را به دشواری می توان به مثابه یک کل جامع و استوار تلقی کرد، مع الوصف اجزاء همین بدنه ناستوار بدون تردید منشأ و مرجعی به شمار می آید که حجم عمده ای از دانش مأخوذ از آن به جهان اسلامی انتقال یافت. اسکندریه و قسطنطنیه دو مرجع عمده انتقال آن میراث به شمار می آید. ترکیب منسجم تفکر ایرانی با اندیشه یونانی که از سوی فرزندگان سریانی آموخته می شد، عنصر دیگری را برای مسلمانان تدارک می دید که تا حد وسیعی - اگرچه تحقیق نشده - فلسفه اسلامی به ویژه اصحاب فلسفه مشایی را زیر تأثیر گرفت. چنین ترکیبی که دوران عباسی ادامه آن به شمار می آمد و بیشتر در دوران ساسانی به ویژه در عهد شاپور اول و پیش از آن در دوران پارتی و سلوکی انجام پذیرفته بود عناصر ماده گرایانه ای را در حوزه فکری اسلامی ریخته بود و شالوده لازم را برای آنچه که بعدها فلسفه ابن سینا بر آن استوار می شد فراهم آورده بود!

ابن سینا با ابتناء بر چنان میراث و بر تفکر ارسطویی به خصوص، مقام والایی را در حیات فکری و روحی شرق قرون وسطی به دانش علمی بخشید و اگرچه در پایان عمر بدان گونه که در حکمت المشرقیین و اشارات و تنبیهاات انعکاس یافته است کژیها و اندیشه های ناصوابی را در سنت ارسطویی یافت و به مخالفت با پاره ای از آنها پرداخت، مع الوصف به چالش جدی با ارسطو نپرداخت و تا پایان عمر به ساخت علمی اندیشه ارسطو، به ویژه در روش و معرفت شناسی وفادار ماند.

در پاره ای از پژوهشهای معاصر، ناظر بر سخنانی که ابن سینا خود دایر بر این امر که «کتاب دیگری دارم... و در آن جانب عقاید شریکان در صناعت (یعنی فلسفه) رعایت نمی گردد... آن کتاب من در فلسفه مشرقیه است»<sup>۲</sup> اظهار داشته است، بر این باور رفته اند که او به فلسفه ای با عناصر اشراقی و عرفانی میل کرده است و لذا حیات فکری او را به دو دوره مشایی و اشراقی تقسیم کرده اند. و اما واقعیت این که اگرچه عموماً در مجموعه میراث بازمانده از ابن سینا روشهای مشایی، اشراقی، کلامی و عرفانی، جای جای اعمال شده است، و ضمن آن به رد و نقض پاره ای آراء مشایی پرداخته است و جز این در پاره های بازمانده از کتاب الانصاف گرایشی به نگرش تازه ای به فلسفه را می توان یافت، مع الوصف در همه این گونه نوشته ها نیز، اصول بنیادی تفکر ابن سینا همان اصول

ارسطویی و مشایی ست.<sup>۲</sup> بنا بر این خلاف باور کسانی که کوشیده‌اند تا نظام فلسفی ابن سینا را مبتنی بر دوروش و در بهترین حالت او را فیلسوفی چند روشی توصیف کنند و در این باره تصریح کنند که «در حقیقت ابن سینا با پذیرفتن قسمتی از اصول علم کلام و در آمیختن عقاید خود با اصول و مبانی تصوف و نزدیک شدن به دین در مواردی دیگر روشی جدید در فلسفه به وجود آورد»،<sup>۳</sup> به رأی نالینو باید اعتماد کرد که می‌نویسد «گذشته از بعضی مطالب و نکات خاص، ظاهر اختلاف حکمة المشرقیه با سایر کتب ابن سینا که مبتنی بر روش مشایی بود بیشتر در کیفیت طرح مطالب و توزیع مواد است و این وجه اختلاف در میان آنها بیش از اختلاف در مضمون و اساس مطالب می‌باشد.<sup>۴</sup> خانم گواشن (A.M. Goichon) ابن سینا شناس برجسته فرانسوی، چنین معنایی را صریحتر بیان می‌کند. وی عنوان «مشرقی» را در حکمت مشرقیه ابن سینا با مکتب جندی شاپور یکی دانسته و به آن یک وجه خاص صرفاً جغرافیایی می‌دهد و جنبه تجربی این مکتب را تأیید می‌کند و اعتقاد دارد که حکمت مشرقیه ایجاد ارتباط بین روش استدلالی- تجربی و پذیرفتن علل تجربی به عنوان صغرای یک قضیه منطقی ست.<sup>۵</sup> شهاب الدین سهروردی، که دفترهایی از حکمت المشرقیین ابن سینا را در اختیار داشته است به روشنی بر مشایی بودن آن کتاب گواهی می‌دهد و می‌نویسد «این دفترها هرچند ابن سینا آنها را به مشرق نسبت می‌دهد، عیناً همان قواعد مشائیان و فلسفه عامه است و با اصل مشرقی دوران دانشمندان خسروانی ارتباطی ندارد».<sup>۶</sup> حنا الفاخوری و خلیل الجبر با توسل به مفادی از آثار ابن سینا گرایش عارفانه ابن سینا را مورد تردید قرار می‌دهند. آنان به ویژه با نقل قطعاتی از اشارات در رد یکی از اهم اصول صوفیان یعنی امر اتحاد بر این تردید تأکید می‌ورزند. بنا به بیان آنان، ابن سینا موضوع اتحاد را که صوفیان آن را راه نیل به سعادت دانسته‌اند به شدت رد کرده است. او می‌نویسد: «اگر کسی گوید که چیزی دیگر شود نه بر سبیل استحالت از حالی به حالی دیگر، یا ترکیب با چیز دیگر، چنان که از آن دو چیز، ثالثی پدید آید، بلکه از آن طریق که وی یک چیز بود و چیز دیگر شود، سخنی شعری و نامعقول باشد. زیرا اگر هر یک از دو امر موجودند، پس دو چیز باشند جدا از یکدیگر، و اگر یکی موجود نباشد، اگر اولی است... پس آن چیز معدوم شده باشد و دیگری حادث شده و اگر آن دومی معدوم است و اولی به حال خویش مانده است، پس هیچ حادث نشده است».<sup>۷</sup>

خلاف رأی کسانی که وجود پاره‌ای عناصر گنوسی در اندیشه ابن سینا را ملاک پایبندی او به وجوه شهودی در معرفت‌شناسی تلقی کرده‌اند، اقاریر خود ابن سینا در

بخشهای مشخصاً عرفانی آثارش مؤید خصیصه صرفاً مشایی و لذا علمی- طبیعی بودن معرفت شناسی و روش شناسی اوست. تعبیر طبیعت گرایانه یا ناتورالیستی ابن سینا از خوارق عادات و غیب خوانی و جز اینها، نمونه روشنی از این روش شناسی و معرفت شناسی علمی- مشایی اوست. ابن سینا در توضیح از اسباب خوارق عادات، تحقق همه آنها را بر مجرای طبیعی تلقی می کند و انجام آنها را توسط عارف سازگار با مجاری و قوانین طبیعت تلقی می کند و در این باره می نویسد:

هرگاه شنیدی که عارفی در مدت غیر عادی از خوردن خوراکی اندک خودداری کرد... هرگاه شنیدی که عارف از عهده کاری یا تحریکی یا حرکتی برآمده که از عهده غیر او خارج است... هرگاه بشنوی که عارفی از غیب خبر دهد و بشارت یا اندازی که قبلاً داده است درست درآمد، در باور کردن [آنها] از خود نمی نشان ده و آن را از اصول مشهور طبیعت بشمار... این ویژگی عارف نباید مورد انکار واقع شود، باید در میان قوانین طبیعت علت آن را بیابیم... زیرا این امر در قوانین طبیعت علل و اسباب معینی دارد.<sup>۱</sup>

ابن سینا به عنوان فرزانه ای درگیر با ماجراهای معنوی و فکری ایامی که دین با همه جمود و خشک باورهایش نافذ بر آنها بود، چاره ای جز آن نداشت تا ضمن حفظ موضع خود به عنوان یک مرد اهل علم، رابطه بین دین و فلسفه و دین و علم را به نحوی توجیه کند. نقد تند او از کسانی که با شروح صوفیانه خود بر ارسطو وجوه علمی و طبیعی اندیشه او را تحریف می کردند، کسانی که «پیشوای آنان شخصی بود که به نام فرفور یوس شناخته می شد [و] کتابی درباره عقل و معقول نوشته است که... سزا پا یاوه و بی ارزش است»،<sup>۲</sup> کاشف از تمایل او به آن جنبه هایی از تفکر ارسطویی ست که هیچ نشانی از خشک باورهای دینی در آن نیست. ناظر بر چنین ترکیبی بود که او کوشید تا تبیین دینی عالم را با وجه تلقی ای تعبیر کند که با اصول جهان بینی علمی سازگاری داشته باشد. چنین رویکردی در حقیقت محصول سرمشق معرفت شناسی یونانی بود که «تجربه» و «تأمل نظری» اجزاء اصلی دستگاه روش شناختی آن به شمار می آمدند. من در این فرصت می گویم تا این دو جزء عمده دستگاه روشی را مورد رسیدگی قرار دهم و نقشی را که آن دو در معرفت شناسی ابن سینا ایفا کرده اند مورد توجه قرار دهم.

۳

در روزگار ابن سینا علوم طبیعی عموماً رشته ای از دانش تلقی می شد که تجربه حسی و مشاهده، روش غالب آن بود. چنین گرایشی به خصوص در بیشتر مکتبهای فلسفی هند، چین و یونان غلبه داشت و از طریق این مکتبهاست که این گرایش چون میراثی به جهان

اسلامی نیز انتقال یافت.

منطق ارسطویی که ناظر بر چنان پیشینه ای استواری یافت در حقیقت بیانگر مرحله مهمی در تاریخ رشد منطق بود. فلسفه ارسطو اگرچه بین دموکریست و افلاطون در نوسان بود، اما منطق و به تبع آن معرفت شناسی او از سرشت واقع گرایانه ای جدی برخوردار بود. ارسطو نه تنها مضمون اندیشه، بلکه شکل آن را نیز تابع واقعیت عینی می دانست. بنا بر نظریه او اشکال تفکر با اشکال وجود مطابقت داشت و بنیان عینی منطق و معرفت شناسی او نیز در همین نکته نهفته است.

فرهنگ اسلامی جامع جمیع همه آن موارثی بود که بدین گونه در جهان باستان سامان یافته بود. این ارسطو بود که خاطر نشان ساخت مقصود از تجربه، آشکار ساختن ریشه های هر پدیده ای است. با همین معنی است که ابن سینا به تجربه به مثابه نوعی قضیه در قیاسات که مآلاً به دانش حقیقی می انجامد نگریست.

ابن سینا در نظریه خود درباره تکامل عقل بشری بر اهمیت تجربه و دریافتهای حسی برای شناخت تأکید می نماید و چنین می آموزد که عقل بالقوه چنان که بخواهد فعلیت پذیرد، به مشاهده و ادراک حسی نیاز دارد. این مشاهدات عقل را غنی می سازد و سبب کمال آن می شود و امکان حرکتش را به سوی عقل مستفاد فراهم می آورد. توضیح ابن سینا در اشارات و درباره مجربات و مشاهدات به نحو صریحی این نکته را تأیید می کند. بنا به رای او «مشاهدات» قضا یابی اند که عقل با تصور محکوم علیه و محکوم به و حدود قضا یا برای جزم و یقین به حکم به حس ظاهر محتاج است. نام قضا یابی که عقل در اذعان به آن از حس ظاهر بهره مند است «حیات» است. او توضیح می دهد که پیداست که دریافتهای حواس ظاهر و قوای باطنی جزئی است، ولی عقل و نفس به کمک حواس ظاهر، با تجرید و تعمیم از دریافتهای جزئی، مفاهیم کلی استنباط کرده و آن تصدیقات معلوم را برای به دست آوردن نتایج مطلوب و تصدیقات ناپیدا مقدمه استدلال قرار می دهند.<sup>۱۳</sup>

ابن سینا برعکس اید آلیستهای دورانهای جدید هرگز واقعیت برون ذهنی را انکار نمی کرد و آن را چون واقعیتی مسلم تلقی می کرد و همواره «اعیان» یعنی واقعیات بیرونی را در برابر امور «ذهنی» یعنی واقعیت درون ذهنی قرار می داد.<sup>۱۳</sup> توضیحات ابن سینا در التعلیقات به نحو روشنی تجربه گرایی و اصالت حسی او را در معرفت شناسی آشکار می سازد. بنا به باور او:

نفس، صورتهای محسوس را به واسطه حواس، و صورتهای معقول آنها را به میانجی صورتهای

محسوس آنها ادراک می کند، یعنی معقولیت آن صورتها را از محسوسیت آنها بیرون می کشد و باید که معقول آن صورتها مطابق با محسوس آنها باشد وگرنه معقول آنها نیست. انسان نمی تواند معقولیت چیزها را بدون میانجی محسوسیت آنها ادراک کند و این به سبب نقصان نفس است و نیازمندی او به ادراک صورتهای معقول به میانجی صورتهای محسوس. دست دادن شناخت برای انسان از جهت حواس است و حواس راههایی هستند که نفس انسانی شناختها را از آن به دست می آورد.<sup>۱۵</sup>

ابن سینا از این مقدمات به نقش تجربه و حدس که از تبعات نیروهای حسی ظاهر و باطن است اشاره می کند و می افزاید که مجربات، آن قضایا و احکامی هستند که به دنبال مشاهدات پیاپی ما با تکرار احساس عقل آن چنان جزم و یقین به احکام پیدا می کند که هیچ گونه شک و تردید در آن متصور نیست.<sup>۱۶</sup> همودر شفاء بر سر تصریح این معنی می گوشتد و می نویسد:

تجربه چنان است که بیننده و احساس کننده ای، چیزهایی را از یک نوع می بیند و احساس می کند که در پی آن فعل و انفعال روی می دهد و چون این کار بارها و بارها تکرار می شود، عقل حکم می کند که این چیز ذاتی شیء است و در آن امری اتفاقی نیست، زیرا امر اتفاقی دوام ندارد.... این گونه ها از راه حس شناختهای بسیاری به ما می دهند. مبادی شناخت بسیارند و تجربه یکی از آنهاست چه در آن آمیزه ای از استقراء حسی و قیاسی و عقلی ست بر پایه اختلاف آنچه با لذات است و آنچه بالعرض. اینها نحوه هایی اند که عقل از رهگذر حس به یک شناخت تصدیقی می رسد.<sup>۱۷</sup>

اصول روش شناختی ابن سینا که واجد مقام برجسته ای در قوام نظام معرفت شناسی اوست، ضمن آن که مبین مرحله پیشرفته ای در دانش علمی ست، او را قادر ساخت تا تصویر روشنی از طبیعت ارائه کند و جزئیات دقیقی از ماهیت آن را مورد مطالعه قرار دهد. طبیعت شناسی ترکیبی ابن سینا که ضمن آن کوتاهیهای جدی پاره ای نظریات طبیعت شناسی کرایج در روزگار او مورد انتقاد قرار گرفته شده است، به نحو بارزی نمونه گویایی، حاکی از روش شناسی عملگرا و تجربی اوست. ابن سینا ضمن تعریف علتها یی که حکیم طبیعی باید بر آنها اهتمام شدید نماید، به این مقوله اشاره می کند و می نویسد:

بعضی از طبیعیون مراعات امر صورت را به کلی رها کردند و معتقد شدند که آنچه تحصیل معرفت آن واجب است ماده است... در مقابل این جماعت گروه دیگری از اهل علم در علم طبیعت قیام کرده و ماده را خوار پنداشتند و گفتند مقصود از وجود، ماده آن است که صورت با آنارش در آن ظاهر شود و مقصود اولی همان صورت است و کسی که علم او به صورت احاطه یافت از توجه

به ماده مستغنی است.<sup>۱۷</sup>

او پس از این اشارات به نقد هر دورای می پردازد و در مقام اظهار رأی خود می نویسد: این گروه هم از جهت ترک ماده تند رفته اند مانند گروه سابق که در ترک صورت تند رفت بودند... و چون علم نام حقیقی عبارت است از احاطه به چیزی چنان که هست و بر آنچه همراه اوست و ماهیت صورت نوعیه است که محتاج به ماده معین است، یا وجود ماده معین لازم وجود اوست، پس اگر این فقره بر ما محقق نشده باشد علم ما به صورت، چگونه کامل گردد و یا اگر توجه به ماده نکرده باشیم این فقره چگونه محقق شود... و حکیم طبیعی در براهین خود و تکمیل صناعت خویش محتاج است به این که هم به صورتها و هم به ماده احاطه یابد [زیرا که] از جمع هر دو علم به جوهر شیء تمام می شود.<sup>۱۸</sup>

چنین امری مانع از این واقعیت نیست که با وجود همه عناصر مثبتی که در معرفت شناسی ابن سینا وجود داشت، چنان که گفتم عناصر جازم دینی - که به هر ترتیب اندیشه او نمی توانست از فشار و آسیب آن برکنار بماند - تا حد وسیعی سمت و سوی و مضمون اندیشه او را تعیین کند. تاریخ اندیشه بشریت به کرات نشان داده است که آن گاه که فکر به نحو وسیعی از ابزار عملی شناخت بی بهره یا نسبت به آن به دلایل معینی بی اعتنا بوده است، تأملات صرفاً نظری که عموماً نیز از دین و جادو و خرافات مایه می گرفته، شیوه غالب اندیشیدن و باورداشتهای انسانها بوده است. چنین گرایشی یکی از غالب ترین عوامل در بسط و گسترش عناصر واپس نگه‌دار اجتماعی در همه قرون و به ویژه در قرون میانه است. در چنین شرایطی است که الهیات به عنوان اصلی ترین اشتغال فکری تلقی گردید و علم به متون مقدس اساسی ترین دانش به شمار آمد. در حاکمیت چنین شرایطی است که تلاش کسانی چون ابن سینا برای رها ساختن دانش علمی از قید و بندهای اسارت بار دین نهادی شده بارور گردید. چالش سخت هولناک دو گرایش دین و علم فرجامی جز تدارک اصول اولیه ای برای جهان بینی علمی نداشت، فرجامی که البته نسبتهای گوناگونی چون زندقه و الحاد و دهری و کفر را در پی داشت، نسبتی که آتش آن دامن ابن سینا را نیز سوزاند. سوء ظن در این راستا بود که غزالی در تهافت الفلاسفه ابن سینا را تکفیر کرد و او را در المنقذ من الضلال به انحراف از طریق هدای متهم کرد. با همه این احوال، دنیوی شدن علم که ابن سینا از مجاهدین مسلم آن به شمار می آید، موجد نظامی از مفاهیم گردید که می توانست در مقابل دواعی جزمی دین ایستادگی کند. با چنین اهدافی است که منطق سامان یافت و اصول و قواعد آن چون ابزاری در خدمت معرفت شناسی و روش شناسی قرار گرفت. چنان که می دانیم ساخت منطقی به عنوان وسیله ای

برای درک، واجد ارزشی اجتناب ناپذیر است و به همین اعتبار بود که به باور ابن سینا حتی غیبگویی نیز ماهیت خود را در درون خود انسان دارد و در آنچه که بدین گونه روی می دهد، چیزی خارج از اصول و قوایین منطبق نیست. در توضیح همین معنی ست که می نویسد:

تجربه و قیاس هم‌آهنگ هستند که نفس انسانی به گونه ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می کند پس مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز روی دهد.<sup>۱۱</sup>

قصد صریح ابن سینا از بیان این مطلب آن است که تجربه و قیاس برهانی، دلیل بر اطلاع بر غیب است و لذا برخورداری از قوه غیبگویی که «حدس» مظهر آن است، در دستگاه معرفت شناسی ابن سینا نتیجه روند پیچیده انتقال منطقی از ادراک حسی به تعمیم و از قیاس کلی به استنتاج از طریق «حد وسط» است. به این اعتبار است که توسط ابن سینا اهمیت ویژه ای به پژوهش روان شناختی در مورد «حد اوسط» داده می شود، زیرا که این مقوله، یعنی «حد اوسط» است که چیزی را به اندیشه کلی مربوط می سازد. چنین باوری مبنای محکمی را برای ابن سینا تدارک دید تا به علم خداوند نیز از منظر ساختار منطقی عالم بنگرد. بر این مبنی عمده ترین «قضیه» منطقی را می توان به عنوان علم خداوند نسبت به «امکانات منطقی» بیان کرد. در این صورت در سطح «کلیات» همه آن اموری که «منطقاً» ناممکن نیستند «وجود» دارند. این احتمال وجود دارد که در یک جهان بی حد و مرز که در «تمامیت» خود تنها توسط خداوند دانسته و دیده می شود، هر چیزی که «منطقاً» ممکن است، «عملاً» نیز وجود داشته باشد. بدین ترتیب مسأله شناخت برای ما متضمن تعیین این مهم است که کدام یک از «امکانات منطقی» توسط آن پدیده های خاص یا اشیائی که ما تجربه می کنیم فعلیت می یابند. این آن چیزی ست که می توان به آن به عنوان مسأله ربط امر جزئی به یک اصل کلی یا بازیافت «حد اوسط» رجوع کرد. تسری این استدلال به مقوله «حدس» یکی از ویژگیهای معرفت شناسی علمی ابن سیناست. در توضیح از «انسانی» بودن قوه «حدس» که، اخبار از غیب نتیجه منطقی آن است، ابن سینا به شدت و ضعف کمی در حدس اشاره می کند و می نویسد:

حدس موجود است و مردم از داشتن و همچنین در فکر مراتبی دارند. بنابراین همان گونه که در جهت نقصان حدس اشخاص را می توان یافت که به کلی از آن بی بهره اند و هیچ حدسی نداشته باشند، همچنین در جهت فزونی ممکن است افرادی باشند که همه یا اکثر مجهولات خود را از طریق حدس به وسیله عقل فعال دریابند. این مرتبه از کمال را می توان مرتبه پیغمبری دانست.<sup>۱۲</sup>

ابن سینا این مقوله را در نجات با صراحت بیشتری مورد توجه قرار می دهد و می افزاید که



آنچه در اندیشه پیامبر می‌گذرد خارج از مراحل طبیعی و چیزی جز آگاهی برخوردار از ساختار منطقی نیست. ناظر بر چنین مشخصاتی است که ابن سینا آغاز هر علمی را بر ابتناء آن بر منطق متوقف می‌سازد و اشاره می‌کند که هر علمی که با موازین عقل سازگاری ندارد علمی یقینی نیست و لذا علم حقیقی نمی‌تواند تلقی شود. ابن سینا غالباً نقص عقل انسانی را گوشزد می‌سازد و توضیح می‌دهد که همین نقص، او را به قوانین منطقی نیازمند می‌سازد و تصریح می‌کند همچنان که یک هوشمند قیافه‌شناس از چهره و سیمای ظاهری شخص به کُنّه جریان نفس و طبیعت باطن او پی می‌برد، همچنین مرد منطق دان نیز از مقدمات معلوم خود پی به مجهولات می‌برد. پس ناچار کوشش حس برای اعتلاء تخیل به مرتبه معرفت عقل خالص لازم می‌باشد تا بتوان با تکیه بر آن به معرفت یقینی برسیم.<sup>۲۲</sup>

ابن سینا در آخرین اثر خود یعنی اشارات و تنبیهات برای تکامل نفس آدمی و فراگرفتن دانشها طریق فکر و استدلال را از اهم طرق دستیابی به علم معرفی می‌کند و توضیح می‌دهد که آموختن قوانین منطقی و به کار بردن آن برای دسترسی به سایر علوم ضروری است. زیرا که منطق امر یقینی را از وهمی و حقیقت را از عقیده جدا می‌سازد. در چهارچوب چنین علمی است که بسیاری از آموزشهای دینی به مثابه مواردی از چنین قضا یا بی‌تلقی می‌شد و به همین سبب منطق در معرض حملات شدید سنت‌گرایان و مشرعین قرار گرفت. ابن سینا، البته بر اساس سنت مشایی به منطق به مثابه چیزی مشابه با ساخت عمومی عالم نگر است و این باور در قرن نوزدهم و در شاهکار هگل (Hegel) به اوج اعتلایی خویش رسید.<sup>۲۳</sup> استنتاج قیاسی به باور ابن سینا نه تنها طریق اساسی استدلال، بلکه در عین حال وسیله مطلوب نیل به دانشی جدید تلقی می‌شد.

قیاس برهانی به جمله سخنی بود، اندروی سخنانی گفته که چون پذیرفته آید، سخنانی که اندر وی گفته آمده بود، از آن جا گفتار دیگر لازم آید هر آینه.<sup>۲۴</sup>

#### ۴

از این مهم نباید گذشت که روش استقرایی نیز در محاکمات نظری ابن سینا معمول بود. اما او بیش از هر فرزانه دیگری در روزگار خود به کوتاهیهای آن روش اشاره کرد و تنها نقشی کمکی در تدارک دانش به آن واگذار می‌کرد. او در اشارات و دانشنامه به یکی از عمده ترین نارساییهای استدلال استقرایی اشاره می‌کند و برای نمونه در اشارات می‌نویسد:

ولی استقراء عبارت است از حکم بر همه افراد کلی، از آن سوی که همان حکم در بیشتر افراد همان کلی موجود است، مانند حکم ما به این که: هر جاننداری به هنگام جویدن چانه زیرین خود را

می جنباند. همین حکم نتیجه استفرای جویدن آدمی و چهاربا بیان در خشکی و پرندگان است. استدلال استفرایی علم حکم درستی را به دنبال ندارد. به سبب آن که چه بسا حکم افرادی که استقراء نشده است، خلاف حکم افرادی باشد که استقراء در باره آنها انجام گرفته است. در همین مثال ما نهنگ نمونه آن است.<sup>۱۵</sup>

بی اعتنایی به استقراء که جریان شایعی در جمع اصحاب علم در روزگار ابن سینا بود، علی العموم از سیطره آموزشهای دینی اصحاب کلام و متشرعین از فقها ناشی می شد. چنین تلاشی لزوماً به مبالغه بیش از حد درباره امر «کلی» منجر گردید. آنان غالباً به جای آن که به اعتبار بازیافتهای تجربی از «اصل کلی» به مثابه بازتاب کلیتی که در اشیاء وجود دارد سخن بگویند، از «اصل کلی» ای که در اشیاء و از خارج از آنها بازتاب یافته است سخن می گفتند.

ابن سینا نیز از این قاعده مستثنی نبود. او نیز به دفعات بر سر منسوب داشتن یک شیء به «اصل کلی» معینی کوشیده و اظهار داشته است که اشیاء به دلیل ماهیت آن اصل کلی که واهب الصور است شناخته می شوند. به این اعتبار اشیاء علت «علم» آن اصل کلی نیستند بلکه برعکس علم آن اصل کلی «علت» همه آن چیزهایی است که وجود دارند. به رأی ابن سینا «عقل فعال» چنان اصل کلی به شمار می آمد. با وجود تشابه بعیدی که بین این قول ابن سینا و نظریه «مُثل» افلاطون وجود دارد، ولی «این جهانی» و لذا «انسانی» بودن «اصل کلی» ابن سینا نه تنها هر نوع تشبیهی را بین آن دو متفی می سازد، بلکه خصیصه عینی بودن آن به اندیشه ابن سینا قدر و منزلتی علمی می بخشد.

از آن جا که ماده فکر به صورت بالقوه در نفس وجود دارد و سپس به واقعیت فعلیت می یابد لذا امر معقولی باید وجود داشته باشد که ماده فکر را بدین گونه فعلیت بخشد. به باور ابن سینا آن امر بدون تردید عقلی است که «قریب» به جهان ماست و چنین عقلی «عقل فعال» است. ابن سینا توضیح مشابهی را در این باب در نجات نیز به عمل می آورد. او در آن جا خاطر نشان می سازد که مُدرک، به معنایی خود را و نه جسم مُدرکی را درک می کند، زیرا که آن، «صورتی» را با واسطه صورتی در می یابد، بدین ترتیب صورت دوم، شیء بی واسطه درک شده ای است، لذا آنچه که درک شده، خود صورت است.

از طریق عقل فعال یعنی که با اعمال حدود عقلی بر اشیاء است که علم فعلیت خود را می یابد. به عبارت دیگر با یاری عقل فعال است که نفس آدمی می تواند مراتب چهارگانه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل مستفاد و عقل بالفعل را پیموده به مرحله کمال برسد.

هر بالقوه ای به وسیله سببی بالفعل می شود. در مورد اعمال عقل نیز چنین است. یعنی چیزی سبب

می‌شود که معقولات از قوه به فعل در آیند. این چیز نیز خود باید عقل باشد، آن هم عقل بالفعل، زیرا اگر بالقوه می‌بود، امر تا بی پایان ادامه می‌یافت.<sup>۲۶</sup>

از همه آنچه که گفتم به روشنی می‌توان وابستگی ابن سینا به سنت ارسطویی را دریافت، اما چنین امری هرگز به این معنی نیست که او در هیچ موردی راه خویش را نسپرده است و از مسیر استاد جدایی نگرفته است. برعکس جدا سربهایی در اندیشه او وجود دارد که در کل دستگاه فلسفی او پراکنده است. از آن میان عمده‌ترین نوآوری‌های او در روش شناسی بازتاب یافته است که لزوماً معرفت‌شناسی او را نیز متأثر ساخته است. با اعتنا به این موضع است که آثار او به خصوص در علم النفس که بیش از هر موضع دیگری از آثارش، روش‌شناسی تجربی و معرفت‌شناسی علمی او در آنها انعکاس یافته است، در تاریخ اندیشه فلسفی، یگانه، امروزه و شایان اهمیت جدی است. در همین آثار به خصوص است که نظریات شیخ در بسیاری از موارد با نظریات حکیم یونانی چه از جنبه طبیعی و چه از جنبه متافیزیکی مخالف است. در این بخش از آثار او است که به خوبی می‌توان دید که علم النفس طبیعی ابن سینا جنبه تجربی دارد و بیش از علم النفس ارسطویی تحت تأثیر علم طب واقع شده است.<sup>۲۷</sup> در این بخش از میراث فکری ابن سیناست که ما عناصر استدلالی‌ای را می‌یابیم که تنها چند قرن بعد در آثار فیلسوفان غرب به مثابه احکام تجربی مورد استفاده قرار گرفتند.

نکته اساسی در نظریه معرفت‌شناسی ابن سینا تمایز قایل شدن او میان ادراک باطنی و ادراک بیرونی است. ادراک خارجی فعل حواس پنجگانه توضیح می‌شود و ادراک باطنی نیز به پنج قوه تقسیم می‌گردد. نظریه ابن سینا در مورد حواس باطنی به دلیل شالوده‌عینی آن در تاریخ فلسفه بی سابقه بوده است. به باور او نخستین حس درونی حس مشترک است که جایگاه همه حواس است. این حس مشترک صور حسیه‌ای را که در حواس پنجگانه منطبق شده‌اند می‌پذیرد. بدین طریق باید گفت که حس مشترک قوه‌ای است که همه محسوسات بدان منتهی می‌شوند... و آن مرکز حواس است و در واقع قوه‌ای که حس می‌کند همین قوه است.<sup>۲۸</sup> اگرچه پزشکی یکی از عرصه‌های مشخص کار تجربی و روش شناختی ابن سیناست ولی او عرصه علم تجربی را به رشته‌های علمی دیگر نیز بسط داد. طبیعی است که ابن سینا به عنوان یک طبیب نمی‌توانست خود را به «مشاهده» تنها محدود سازد، بلکه ناچار بود تا نتایج ناشی از مشاهده را در معرض آزمایش‌های عملی قرار دهد. او خود در این باره توضیح می‌دهد که:

خواص داروها را به دو طریق می‌توان شناخت: به وسیله مقایسه و آزمایش... [و اما] آزمایش

تنها زمانی به علم معینی در باره خواص داروها می انجامد که شرایط معینی مورد مشاهده قرار گیرد.<sup>۱۱</sup>

کاربرد ابزار فنی به منظور انجام آزمون، یکی از نوآوریهای ابن سینا در کار علمی او بود. وی به منظور بررسی سیارات به ایجاد ابزار جدیدی اقدام کرد و ضمن رساله ای به توصیف آن پرداخت. این که فکر تأیید تجربی علم به نحو پیوسته ای ذهن او را به خود مشغول می داشته است در حی بن یقظان به نحو درخشانی حکایت شده است. ابن سینا در این رساله خاطر نشان می سازد که امور روایی تنها از طریق علمی و براساس تجربه قابل تأیید و تسجیل اند. به عبارت دیگر عمل تجربی تا حدودی به صورت معیار علم صادق در توصیف یا ارائه نظریات او درآمده بود. مداخله در ماهیت روندهای طبیعی به منظور شناخت آنها، یکی از شیوه های ابن سینا در پژوهش علمی بود. او نیاز به دانستن جنبه ها و مشخصات روندهایی را که انهدام یا ایجاد چیزی را ممکن می سازند مورد تأیید جدی قرار می داد. او عمل امحاء و حذف را به مثابه جریانی که شیء ای را نه به صورت مکانیکی بلکه به صورت اساسی دچار تغییر می سازد تلقی می کرد و بدین ترتیب بین علم حقیقی نسبت به چیزی و توانایی برای نفوذ در ماهیت آن رابطه ای ایجاد می کرد و براساس این رابطه به تجربه عملی به مثابه روش شناخت دست می یازید. یونایی چنین رابطه ای از این بیان ابن سینا بر می آید که اگر چنین رابطه ای صرفاً تصادفی بود، در این صورت نمی توانست همیشگی و یا در بیشتر حالات ظهور داشته باشد.

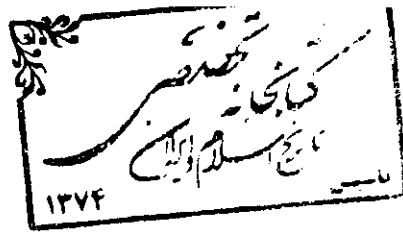
طریقی که تفکر علمی از مرحله معتقدات جزمی کهن تا سرمشقهای سنجیده عقلی، از نامل نظری به تجربه از سر گذرانده است، راهی طولانی و دشوار بود. به این اعتبار است که مر نوآوری خلاق علمی در این طریق گامی مهم در تاریخ علم است. در جریان تاریخی ای که ضمن آن علم و فلسفه یونانیان به دوران جدید اندیشه، از علم مشایی به علم اوکام (Ockham)، بیکن، گالیله و دکارت منجر گردید، میراث و نوآوریهای شیخ الرئیس، بوعلی ابن سینا یکی از آن گامهای بلند و دوران ساز بود.

سالت لیک سیتی. یوتا

۲۰ اکتبر ۱۹۹۸

پانویسها:

- ۱- برای بحث تفصیلی در باب تأثیرات بیزانسی دیده شود F.E. Peters. *Aristotle and Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*. 1968, PP. 33-5: در باب وجوه ارتباط اندیشه زرتشتی با تفکر یونانی و ندی و پیدایی انواع جریانهای ماده گرایان دیده شود آر. سی. زتر. طلوع و غروب زرتشتیگری. ترجمه دکتر تیمور ادبی. انتشارات فکر روز. تهران ۱۳۷۵، به ویژه بخش دوم - غروب.



- ۲- ابن سینا. شفاء، منطق، مدخل، ص ۱۰.
- ۳- در این باب دیده شود. شرف الدین خراسانی. «ابن سینا» دائرة المعارف اسلامی، جلد اول، ص ۹؛ و همچنین درباره آراء «حکمت المشرقی» ابن سینا دیده شود. همو؛ دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی، ص ۲۰۶-۲۶۹؛ عبدالرحمن بدوی. ارسطو عند العرب. قاهره ۱۹۷۸؛ نالینو. «محاولة السليمن ايجاد فلسفة شرقية» در التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة.
- ۴- دکتر ذبیح الله صفا. تاریخ علوم عقلی. ص ۲۷۶.
- ۵- نالینو، مرجع شماره ۳، ص ۲۴۵.
- ۶- A.M. Goichon. "L'Unité de la Pensée Avicennienne" Archives Internationales, -1 Histoire des Sciences', No. 20-21, 1952 P300. به نقل از دکتر سیدحسین نصر. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۲۴۴.
- ۷- شرف الدین خراسانی، مرجع شماره ۳، ص ۹.
- ۸- ابن سینا، اشارات و تنبیها. ترجمه و شرح دکتر حسن منکشاھی، چاپ سروش. جلد اول، ص ۳۸۴؛ حنا الفاخوری، خلیل الجر، تاریخ فلسفة اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، از انتشارات زمان، ص ۵۰۳.
- ۹- ابن سینا، اشارات و تنبیها، مرجع شماره ۸، ج اول. ص ۴۶۱-۴۶۶.
- ۱۰- همان کتاب. ص ۳۸۳.
- ۱۱- برای بهترین و محققانه ترین تحقیق درباره ماده گرای هندوی دیده شود: Debiprasad Chattopadhyaya, Lokayata. A Study in Ancient Indian Materialism. 1956.
- ۱۲- ابن سینا، اشارات و تنبیها. مرجع شماره ۸، ص ۴۲۱-۴۲۲.
- ۱۳- در این باره دیده شود، شرف الدین خراسانی. مرجع شماره ۳، ص ۲۴.
- ۱۴- ابن سینا، التعليقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۳ م. ص ۲۳.
- ۱۵- ابن سینا، اشارات... ص ۴۲۲.
- ۱۶- ابن سینا، الشفاء. منطق، برهان. ص ۲۲۳-۲۲۴.
- ۱۷- ابن سینا، فن سماع طبیعی، از کتاب شفاء، ترجمه محمد علی فروغی، چاپ مجلس ۱۳۱۶، ص ۶۰-۶۱.
- ۱۸- همان کتاب، ص ۶۱-۶۲.
- ۱۹- ابن سینا، اشارات... ص ۴۶۷.
- ۲۰- همان کتاب، ص ۱۹۴-۱۹۵.
- ۲۱- برای توضیح این مطلب دیده شود. ابن سینا، دانشنامه علایی، بخش منطق.
- ۲۲- دیده شود، ت. ج. دی بوره، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، مطبوعات عطایی. ص ۱۴۳-۱۴۴.
- ۲۳- دیده شود G.W.F. Hegel's Science of Logic. tr. A.V. Miller 1969.
- ۲۴- ابن سینا، دانشنامه علایی. ص ۵۹-۶۰.
- ۲۵- ابن سینا. اشارات و تنبیها. مرجع شماره ۸، ص ۴۴۸. لازم به یادآوری است که استدلال مشهور ضد استقرایی کارل پوپر فیلسوف علم معاصر که نحوه خلافتخوانی اش را از ابتکارات خود می داند، تماماً از نظر ابن سینا مأخوذ است، با این تفاوت که تنبگ ابن سینا در استدلال پوپر جای خود را به «قو» داده است.
- ۲۶- ابن سینا، نجات، به کوشش دانش پژوه. ص ۱۹۲-۱۹۳.
- ۲۷- ابراهیم یومی مذکور. درباره فلسفة اسلامی، روش و تطبیق آن. ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۱۱۳.
- ۲۸- ابن سینا، شفاء، چاپ یان باکوش، پراگ، ۱۹۵۶. ص ۱۵۷-۱۵۹.
- ۲۹- ابن سینا، قانون طب، جلد دوم. ص ۱۳۶.